
Federico Galende

Rancière. Una introducción
(Quadrata, Buenos Aires, 2012)

Por Carlos Casanova

El libro de Federico Galende, *Rancière. Una introducción*, publicado el 2012 como parte de la Colección *Pensamientos locales* de la editorial Argentina Quadrata, se propone, según lo señala su autor, revisar críticamente tres relaciones que confluyen en un mismo eje: “la relación que une la lección del orden explicador a la recepción pasiva de los no instruidos; la que une el espíritu superior de las vanguardias partidarias a los procesos de autodeterminación de los oprimidos; la que une el virtuosismo del arte político a la concientización del espectador anestesiado por la forma burguesa o la estetización de la vida” (Galende, F., 2012, p. 15). Tres prácticas diversas y no obstante convergentes, que, como muestra Federico, están articuladas por una misma lógica: aquella que Rancière denomina “lógica

pedagógica”. Una misma lógica que se modula en tres campos distintos: el campo de la ciencia, cuya relación dominante es la de la práctica de saber como división entre maestro e ignorante; el campo de la política, cuya relación dominante es la de la práctica o ejercicio de poder como división entre dirigentes ilustrados y oprimidos inconscientes o alienados que deben ser dirigidos por los primeros; el campo de la estética, cuya relación dominante es la de la práctica artística como división entre la actividad creadora del artista comprometido y la pasividad del espectador que debe ser sacado de su situación de mero contemplador. Estas tres prácticas se ejercen a partir de una división en común: la que se da entre la actividad por el lado de los *capaces* y la pasividad y maleabilidad por el lado de los *incapaces*. El poder —el

que ejerce el maestro sobre el alumno, el intelectual militante sobre el obrero explotado, el artista sobre el espectador entusiasta— se erige precisamente sobre el reparto que separa a capaces e incapaces, a potentes e impotentes; es el reparto que atraviesa las tres prácticas en sus respectivos campos.

Ahora bien, articuladas por una misma lógica y montadas sobre un prejuicio en común —“el que depara a la actividad de los capaces un poder de maleabilidad sobre la pasividad del resto”—, esas prácticas no dejan de cruzarse entre sí. El dirigente ilustrado es el que puede guiar al obrero en su proceso de emancipación precisamente porque posee la ciencia que le permite ver lo que los oprimidos ignoran. En ese sentido el campo de la política reproduce en su seno aquella división de las inteligencias que es constitutiva de la esfera del saber dominante. División política e intelectual que a su vez envuelve un régimen de distribución *a priori* de lo sensible: aquél régimen estético que estructura en una sociedad cualquiera las relaciones del decir, del ver y del hacer (Rancière, J., 2010, p. 19). Hay así, como bien muestra Federico, una estética en

lo político, esto es, una distribución *a priori* de las posiciones que cada uno debe ocupar y de las capacidades e incapacidades ligadas a esas posiciones; una política en lo estético, es decir, una voluntad emancipadora del arte que busca suprimir la distancia entre el actor y el espectador *haciendo* que éste vea lo que por sí solo no es capaz de ver y de esa manera reproduciendo la distancia que separa a una posición de otra; y una lógica pedagógica implicada en lo estético y en lo político, es decir, un principio explicador por el cual el alumno, como el oprimido o el espectador, debe *aprender* lo que el maestro le *enseña*. Al alumno se le enseña a saber lo que el maestro sabe; al oprimido se le enseña a emanciparse de la desigualdad que lo oprime; al espectador a ver lo que no podía ver. Pero a su vez el oprimido no se emancipa si no es viendo, tomando conciencia de los mecanismos que lo mantienen en la ilusión, al mismo tiempo que no aprende a ver si no es transformándose de espectador en actor y apropiándose del saber que el docto le entrega. A partir de aquí, Federico expone una doble paradoja: aquella de la voluntad política del emancipador progresista y

aquella de la voluntad de control del conservador del orden. En esta doble paradoja, ambos, el emancipador y el conservador, representan sin embargo el anverso y el reverso de una misma operación: aquella que Rancière llama *policía*. La paradoja del primero es que por un lado persigue la emancipación de los oprimidos, despertándolos y orientándolos hacia un proceso de igualación progresiva. Pero en este proceso de igualación lo que el emancipador progresista por otro lado no deja de hacer es reproducir incesantemente la desigualdad que presupone al poner la igualdad como meta. La paradoja en este caso es que el emancipador reinstala la desigualdad que ha puesto en el principio de un camino hacia la igualación. Mientras que la otra paradoja, la del conservador, es que al confiar en la inmutabilidad de las divisiones sociales que existen de facto entre quienes mandan y quienes obedecen debe necesariamente presuponer una igualdad entre los dos, es decir, una común capacidad de entendimiento sin la cual no sería posible la comunicación entre quienes dirigen y los dirigidos. Vale decir, esta doble paradoja se resume en lo siguien-

te: el revolucionario político sostiene la desigualdad que niega al poner la igualdad como ideal y el conservador presupone la igualdad que declara imposible al dar por hecho la desigualdad. Por lo tanto hay igualdad a pesar de la desigualdad que defiende el conservador y hay producción de desigualdad pese a las buenas intenciones del emancipador que quiere la igualdad.

A esta doble paradoja destacada y comentada por Federico, Rancière añade una tercera que es inherente al discurso emancipador. En *El espectador emancipado* escribe: “Pertenezco a una generación que se debatió entre dos exigencias opuestas. De acuerdo con una, aquellos que poseían el conocimiento del sistema social debían enseñárselo a aquellos que sufrían ese sistema a fin de armarlos para la lucha; de acuerdo con la otra, los supuestos instruidos eran en realidad ignorantes que no sabían nada de lo que significaban la explotación y la rebelión, y debían ir a instruirse con los trabajadores a los que trataban de ignorantes” (Rancière, J., 2010, p. 24).

Hay según esto, por consiguiente, una relación paradójica con el saber; hay una suerte de ignorancia del intelectual

y de saber privilegiado del no instruido. Es la paradoja del militante de izquierda: éste debe sumergirse en el mundo laboral para aprender de lo que ocurre en la práctica, al mismo tiempo que ésta debe ser elevada a ciencia para liberarse de los mecanismos ciegos que la gobiernan. Parafraseando a Kant, digamos que para el militante la teoría es abstracta si carece del contenido que le brinda la práctica y el contenido es ciego si carece de la teoría que le da sentido.

Sin embargo, según Rancière, todo intento por reemplazar la ignorancia por el saber no hace sino reproducir la brecha entre saber e ignorancia, entre visión y ceguera. El problema es que con ello se reinstala la *policía* que domina en toda lógica pedagógica. Y es que no sólo hay un policía en todo pedagogo, a la inversa, hay también un pedagogo en todo policía. ¿En qué consiste la pedagogía del militante de izquierda? Lo dice de algún modo Rancière: si el militante se sumerge en la práctica del mundo laboral es porque supuestamente es el único capaz de manejar la verdadera distancia que separa el saber de la ignorancia. De ese modo se comporta como un maestro. Pues maestro,

según Rancière, es aquel que maneja un saber fundamental: el *saber de la ignorancia*. Él sabe de la ignorancia y en ese sentido sabe de la verdadera diferencia entre saber y no-saber; por eso mismo supuestamente conoce cómo mediar esa diferencia y por tanto cuál es el método o la vía adecuada para pasar de la ignorancia al saber. Maestro, desde el punto de vista de la lógica pedagógica, es el que maneja el “saber de la desigualdad” que supuestamente condicionaría los medios de reducir esta desigualdad postulada. Así, mientras el ignorante cree que la ignorancia consiste simplemente en *saber menos* de lo que conoce el sabio y cree en consecuencia que se trata sólo de una cuestión de cantidad, de pasar del menos al más; el sabio por el contrario sabe que no se trata de una cuestión meramente cuantitativa; sabe —siempre desde el punto de vista de la lógica pedagógica— que la relación entre saber e ignorancia no es circunstancial, sino una relación que está mediada por la distancia entre dos *posiciones*, es decir, entre dos tipos radicalmente opuestos de inteligencia: la vulgar y la docta. Ignorante, dice el maestro, es precisamente el que cree que simplemente sabe

menos y desconoce de este modo que su ignorancia no es simple falta de saber sino un modo desordenado y tentativo de relacionarse con éste. A diferencia del maestro, que supuestamente procede de manera metódica, ordenada y progresiva, de lo más simple a lo más complejo, el indocto conoce yendo a tientas, comparando lo que descubre con aquello que ya sabe y recuerda, un signo con un hecho, un signo con otro signo, lo sabido con eso que todavía ignora, según el azar de los encuentros; comparando lo que se ha aprendido de memoria con eso que no sabe. El maestro, en cambio, es aquel que puede hacer parir la verdad porque ha sido antes capaz de expulsar de sí la infancia que domina aún en el ignorante.

Se podrá pensar que unos deben ver lo que otros hacen, o a la inversa, que unos deben hacer lo que otros ven o han previsto; como sea, el postulado es el mismo: el postulado de la desigualdad intelectual entre quienes hacen sin ver o quienes ven sin hacer. Da lo mismo cuál sea la posición que se privilegie, ya que en cualquier caso permanecen incuestionadas las evidencias sensibles que estructuran las relaciones entre capa-

ces e incapaces. Algunos pensarán que se debe dejar de contemplar el mundo, pues lo que importa es transformarlo; otros pensarán que debemos distanciarnos críticamente del hacer para poder ver e interpretar el sentido de lo que se hace. En verdad, ambas posturas responden a una misma lógica; en ellas sigue obrando la estructura policial de la desigualdad, y ligada a ésta, una relación establecida entre el decir, el ver y el hacer.

* * *

Se comprende entonces en qué sentido el libro de Federico se propone, a partir de una lectura de Rancière, “revisar críticamente” las relaciones en el campo de la ciencia, de la política y de la estética. “Revisar críticamente” significa “desamarrar los nudos que han mantenido generalmente unida la lógica de la emancipación con la lógica de la crítica ilustrada” (Galende, F., 2012, p. 12). Una empresa tanto más crucial en cuanto Rancière opone a la lógica pedagógica lo que llama “lógica de la emancipación”. Esta última opone a la lógica de la desigualdad un *principio igualita-*

rio definido por dos axiomas. Primero: *la igualdad no es una meta a alcanzar*, es un punto de partida, un postulado que abre el camino para una posible verificación. Segundo: la inteligencia es *una sola y común* a todos. No hay una inteligencia del maestro y otra del alumno, una inteligencia del legislador y otra del artesano, o una del creador y otra del espectador, etc.. Emancipación, por consiguiente, como destaca Federico, significa la afirmación del comunismo de la inteligencia a través de la verificación práctica del potencial de igualdad de las inteligencias. En ese sentido el axioma de la igualdad, que según Rancière es el axioma mismo de la política, opera como el principio de disociación que debe ser cada vez actualizado entre la lógica de la emancipación y la lógica ilustrada de la igualación.

Me parece que uno de los méritos del libro de Federico es precisamente que muestra muy bien en qué sentido para Rancière la policía no opera como simple mecanismo de represión ni de exclusión o discriminación, sino más bien actúa como un operador de *inclusión* en la gestión social de la división de sus partes. Digamos que si la policía opera

como el mecanismo de un “saber de la desigualdad” que se busca suprimir — en ese sentido su lógica va de la mano con la modernización—, la política en cambio se afirma como el potencial de memoria de una igualdad que ignora la desigualdad de capacidades. Ignorancia en ese caso no significa mera ausencia de saber, sino justamente la memoria de que todos somos por igual “capaces de” y que la política es el acto de potencia compartida por el que cada uno “incrementa su propia fuerza”. Política y policía, así como emancipación y pedagogía, se oponen en lo siguiente: si la igualdad es el principio de un acto político que la verifica reconfigurando el reparto de lo sensible, la desigualdad es el principio de inclusión social mediante el cual la policía distribuye las partes de la comunidad. La policía es el operador en la santa trinidad *liberación-igualación-socialización*. Se trata de la santa trinidad en que se funda el moderno campo de la ciencia, la política (en el sentido de policía) y el arte vanguardista. Su utopía es la sociedad como inmanencia absoluta.

Federico entonces desamarra los nudos en el campo del saber, de la política y

del arte “que han mantenido —como dice él— generalmente unida la lógica de la emancipación con la lógica de la crítica ilustrada”. En el primer capítulo, a partir de la polémica Rancière-Althusser, Federico muestra la incapacidad de la teoría para exhibir un *continuum* no suficientemente revisado entre régimen policial y orden explicador. Incapacidad que estaría marcada por una paradoja: aquella “de una izquierda ilustrada que, tratando de exhibir ante los oprimidos cómo son manipulados, los manipula a la vez” (Galende, F., 2012, p. 21). A partir de aquí, Federico en el segundo capítulo desmonta el mito sobre el que se funda la ciencia pedagógica: “el mito de un mundo dividido entre quienes nacieron enseñando y quienes tuvieron que aprender” (Galende, F., 2012, p. 33). Federico muestra aquí cómo la irreductible memoria de una capacidad anónima rompe esa separación sobre la que todo orden policial se soporta. En el tercer capítulo profundiza en esa memoria que todos comportamos como la potencia que se actualiza a través de la relación entre la voluntad del maestro y la voluntad del estudiante; relación de fuerza entre una voluntad y otra

que, sin embargo, deja libre el acto de una inteligencia que obedece a sí misma (Galende, F., 2012, p. 39). En el cuarto capítulo, Federico saca las consecuencias políticas de la ruptura de la potencia de la memoria con la lógica pedagógica del saber dominante: “La emancipación del artesano —escribe Federico— es ante todo la conquista poética de su aventura sobre la materia amorfa de las cosas, la conciencia de que su actividad sobre esta materia no es discernible de la actividad del discurso sobre la materia díscola de la experiencia” (Galende, F., 2012, p. 61). En consecuencia, no hay dos inteligencias: la del trabajador intelectual y la del trabajador manual. Hay emancipación, nos dice Federico, y por tanto hay política, allí donde se quiebran los lazos de necesidad que anudan una ocupación a una forma de inteligencia. A partir del quinto capítulo Federico ingresa en el campo de la política, para exhibir luego en el capítulo sexto los lazos que unen a la policía con la filosofía política: “Policía”, sostiene Federico, denota “la subsunción constitutiva de la política en la filosofía”; “filosofía política” es el título para la subsunción “del escándalo

del pensamiento *en* el complejo que lo organiza y pone a funcionar en una determinada dirección. Esta subsunción comporta desde un principio la sustitución de una igualdad, que es escandalosa en virtud del desorden que produce el uso no consensuado de la palabra, por un régimen de desigualdad que establece la proporción de las partes” (Galende, F., 2012, p. 75). Digamos entonces que la política es el pensamiento como inquietud de la filosofía que remueve la ficción desigualitaria de la realidad “emplazada sobre los cimientos de una igualdad que es nuestra”. Desde el séptimo hasta el noveno y último capítulo, Federico ingresa en el campo del arte y, en continuidad con su libro inmediatamente anterior *Modos de producción. Notas sobre arte y trabajo* (2011), revisa críticamente la doble tesis de una *estetización de la política* y de una *politización del arte*. El recurso para esta crítica es lo que Federico llama “imagen pensativa”. Vale decir, un pensamiento imaginativo y una imaginación pensativa son la cifra de una igualdad irreductible que rompe el régimen unívoco de presentación de las cosas, separando “la potencia autónoma de quien quiere emanciparse de

la crítica consagrada a exhibir al pueblo manipulado” (Galende, F., 2012, p. 118).

* * *

Por lo tanto tenemos en el libro de Federico una crítica que se vuelve sobre los supuestos mismos en los que ella se asienta. Quisiera para terminar detenerme muy brevemente en el sentido profundo que tiene para Federico la “revisión crítica” que se ha propuesta como objetivo. Ella es también revisión de su propio pensamiento anterior; es en ese sentido ella misma un acto político de desidentificación. En el libro de Federico *escritura, política e imagen pensativa* confluyen en un mismo gesto de subjetivación como identidad ex-puesta. Me pregunto si acaso la tesis benjaminiana y schmittiana de una vida previamente configurada y anticipada por el derecho, defendida por Federico en su libro *Walter Benjamin y la destrucción*, no es ahora hasta cierto punto problematizada. Me parece que ahora se introduce un matiz respecto a esta tesis. El derecho en verdad nunca alcanza a anticipar la vida de las criaturas humanas. Por un lado, él no

es más que la captura siempre precaria y contingente de una vida constantemente en fuga. Por el otro, no es más que la palabra de la que cualquier hablante puede hacer uso. Ya no se trata de un “dentro” o “fuera” del derecho, sino del uso en que cualquier hablante puede demostrar su igual capacidad para servirse de las palabras. Me pregunto entonces si el derecho, al igual que cualquier otro término, no puede ser la palabra de una emancipación en práctica.

Me pregunto igualmente si acaso este libro de Federico no toma cierta distancia de Levinas, con el que antaño sentía una absoluta complicidad. Al menos en la medida en que la relación disimétrica

entre lo mismo y lo radicalmente otro implica en la filosofía levinasiana una mayéutica de la verdad. Me pregunto: ¿no implica esta mayéutica —como en toda filosofía— una lógica pedagógica? Son preguntas que aparecieron mientras leía el libro de Federico. Son cuestiones acerca de las que ya habrá ocasión de charlar.

Referencias bibliográficas

- Galende, Federico (2012), *Rancière. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata.
— (2011), *Modos de producción. Notas sobre arte y trabajo*, Santiago de Chile, Palinodia.
Rancière, Jacques (2010), *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Manantial.